LA DIALÉCTICA DE INTELIGENCIA Y VOLUNTAD EN LA CONSTITUCIÓN DEL ACTO LIBRE

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

Prólogo: sentido y límites de la cuestión

Es una controversia que dura tanto cuanto se extiende el pensamiento cristiano la que versa sobre el primado del intelecto o de la voluntad[1]. No es de esto sobre lo que quiero hablar, si bien el tema será obviamente tratado aunque abreviado, como *en parérghoo* (*Metaph.* XII, 9, 1074 b 36).

El objeto de la presente investigación -o intento de investigación- es más modesto y elemental: presentar la duda acerca de si en la posición y solución del problema de la libertad en los autores escolásticos -y aquí se considera al más autorizado y, justamente, el más apreciado- no haya, acaso, alguna exigencia de fondo que ahora, después del desarrollo del pensamiento moderno, emerge con mayor evidencia, generando perplejidad y cierto desconcierto espiritual sobre el plano ya natural, ya sobrenatural. Es mi modesta pero firme convicción que el origen de la controversia histórica más clamorosa, la de la escuela dominicana que apoya al intelecto y la franciscana (especialmente escotista) que prefiere la voluntad, se debe al "clima ideológico" del tiempo -si así se puede decir-, en la medida en que la reflexión ha acentuado el aspecto formal (la relación de la facultad al objeto) dejando en la sombra al sujeto real, que es la persona concreta o el singular subsistente, como "yo" personal, como principio existencial incomunicable-comunicante en su doble relación, a saber, al mundo y a Dios. También sobre la realidad dinámica de la "persona" los escolásticos se limitaron de suyo a consideraciones de tipo metafísico-formal. El mismo Santo Tomás, cuando aferró por un momento la importancia del sujeto singular espiritual, dio preferencia al *hic homo (singularis) intelligit*. Pero el *hic homo singularis* obra en situación (*vult*) como un todo

[1] Ha dado una vivaz y pertinente exposición de la cuestión recurriendo a los textos tomistas fundamentales, P. PARENTE, *Il primato dell'amore e S. Tommaso d'Aquino*, "Teologia viva", Roma 1955, t. II, p. 341 ss.

que es, precisamente, la persona concreta en su tiempo histórico. Y, entonces, se presenta también como concreta la relación del singular al fin último como objeto de realidad concreta y decisión de libertad.

Hegel, entre los modernos, reconoce expresamente al Cristianismo el mérito del descubrimiento del auténtico concepto de libertad: "Partes enteras del mundo, África y Oriente, no han tenido esta idea. Los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, no la tuvieron. Por el contrario, ellos sabían que el hombre era realmente libre por razón de su nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.),o por la fuerza del carácter, por la educación, mediante la filosofía (el sabio es libre incluso como esclavo y entre cadenas). Esta idea ha llegado al mundo mediante el Cristianismo, según el cual el individuo tiene un valor infinito porque es objeto y fin del amor de Dios, y está determinado a tener con Dios como espíritu su relación absoluta, a tener como inhabitante este espíritu, es decir, el hombre está determinado en sí para la suprema libertad"[2]. El problema es que después Hegel mismo sustrae con su monismo panteísta (unificación del hombre con Dios) toda consistencia al singular delante de Dios, como agentes distintos y, por tanto, en relación, unificando sus acciones en la libertad objetiva absoluta del Estado[3]. Los Padres, aunque conservan este aspecto de la sociología clásica, han caminado

---

[2] HEGEL, *Enzyclopädie,* # 482; ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg, 1959, p. 388. Pueden hallarse contextos semejantes en otras obras hegelianas: *Geschichte del Philosophie,* [2], Einleitung, Berlín, 1840, p. 63. Pero también a éste como a los demás conceptos cristianos Hegel los coloca bajo el proceso de secularización iluminista. En efecto, explica: "Sólo las naciones germanas han llegado en el Cristianismo a la conciencia de que el hombre es libre en cuanto hombre, es decir, que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza" (*Philosophie der Geschichte*, Lasson I, p. 39).

[3] Es la tesis de todo el planteo de la *Philosophie des Rechts*: "*Aber der Staat ist erst das Dritte, die Sittlichkeit, und der Geist, in welchem die ungeheure Verinigung del Selbstständigkeit der Individualität und der allgemaine Substantialität stattfindet. Das Recht des Staates ist höher, als andere Stufen: es ist die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung welche nur noch unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes ist*" (HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundisse*[2], hrsg. E. Gans, # 33 Zusatz; Berlín, 1840, p. 69).

preferentemente por el surco especulativo de Platón; los escolásticos han dividido sus preferencias por Platón y Aristóteles. Pero unos y otros sabían que la dignidad fundamental del hombre tenía su origen en la dignidad del alma creada a imagen de Dios: un principio al cual Santo Tomás, como veremos, recurre expresamente mediante el Damasceno. Pero se tiene la impresión de que la concepción tomista tal vez haya sentido más vivamente la atracción de la inteligencia, del "*hic homo intelligit*", dejando encubierta o en la sombra la zona del "*hic homo vult, eligit, amat...*", que es el campo en el que se decide el sentido y el éxito de la vida del hombre. Sobre todo después del Vaticano II el tema de la libertad se convirtió en un "punto intensivo", no sólo en las discusiones políticas e ideológicas siempre en acto, sino también en la teología y en la vida de la Iglesia (libertad del cristiano maduro, libertad de enseñanza, libertad de fe, "Teología de la liberación" en Sudamérica, etc.)[4]... ¡Pero cuántos equívocos!

Es especialmente con San Pablo y San Juan que el tema de la libertad se hace central en el N.T. (Rom. 7; Gal. 5,1; Jn. 8, 36) como victoria respecto del pecado, de la ley y de la muerte, que el creyente obtiene en Cristo. Así, mientras que en el mundo antiguo la libertad era un privilegio social y político, para San Pablo la esencia del hombre es la libertad (Rom. 8,37; I Cor. 6,12); no la que se realiza en el conocer (theoría) sino la que se actúa en el amor de Dios y en el amor del prójimo. Es ésta la libertad de los "hijos de Dios" en Cristo[5]. El hombre, creado a imagen de Dios, abandonó a su Creador para hacerse esclavo del pecado y dejarse dominar por los "elementos de este mundo"; el cristiano es liberado de la angustia de la existencia por la gracia de Cristo[6], el cual ha muerto y resucitado por nosotros. Aquí ahora la dialéctica

---

[4] Véase F. MUSSNER, *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Quaestiones Disputatae 75, Freiburg-Basel-Wien, 1976, especialmente p. 65 ss.

[5] H. SCHLIER, *Über das vollkommene Gesetz der Freiheit*, Fetschrift R. Bultmann, Stuttgart u. Köln, 1949, p. 200.

[6] R. BULTMANN, *Der Gedanke der Freiheit nach antiken und christlichen Verständnis*, en "Glaube und Verstehen" (Tübingen, 1965), Bd. IV, p. 47, s. Véase también: *Gnade und Freiheit*, en "Glaube und Verstehen" (Tübingen, 1952), Bd. II, p. 160.

se establece entre naturaleza (la corrompida por el pecado) y gracia, entre razón y fe, al nivel de la salvación para la vida eterna: dialéctica de la trascendencia. Ella presupone y también comprehende la dialéctica de la inmanencia entre inteligencia y voluntad que Santo Tomás, recurriendo a un sugestivo texto aristotélico, resuelve en la inmanencia, es decir, en el encuentro misterioso entre Dios y el alma, más allá (parece) del umbral de la conciencia, como se dirá.

¿Será quizá la presencia de Dios -*per essentiam, per potentiam, per praesentiam*-, esa presencia de Dios que Taulero colocaba en el *fundus animae*?[7]

La polémica del primado entre el intelecto y la voluntad no es puramente académica, sino que ha dividido, y quizá divide todavía, a las escuelas dominicana y franciscana, y llegó hasta el umbral del pensamiento moderno, el cual, unificando en el idéntico acto creativo las dos funciones fundamentales de la conciencia, ha quitado todo pretexto de controversia. Un apreciado historiador de la *filosofía* moderna nos ofrece la siguiente fórmula del intelectualismo: "*Como el conocer,* así el querer, como la inteligencia, así *la voluntad*"[8]. Es la fórmula del determinismo intelectualista: el intelecto, agrega Fischer, prescribe y la voluntad actúa, él manda y ella obedece. Pero si la

---

[7] Cf. *S. Th. I^a, q. VIII, a. 3.* Taulero, cambiada (de modo sumario) la doctrina de Santo Tomás, el cual ... *proprius ad rem ipsam accessit*, continúa: "Pero otros Doctores hablando aún mucho más elevadamente acerca de esto dicen que (la imagen de Dios) consiste en lo íntimo del alma, esto es, en el profundísimo y ocultísimo fondo del alma" (D. JOHANNIS TAULERI, *Sermones,* Sermo in Festo SS. Trinitatis, Coloniae ac denuo Maceratae, 1552, p. 309).

[8] "*Wie das Erkennen, so das Wollen, wie der Verstand, so der Wille*" (K. FISCHER, *Das Verhältnis zwischen Willen und Verstand im Menschen*, en "Kleine Schriften", Heidelberg, 1898, p. 347 (cursiva de Fischer). Cf. p. 350. - Ha realizado una amplia reseña de la literatura posthegeliana sobre la libertad E. ZELLER, *Über die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung*, 1846, ahora en "E. Zellers Kleine Schriften" hrsg. O. Leuze, Berlín, 1910, Bd. II, pp. 292-487. Sobre la concepción moderna de la libertad, ver también un poco más adelante el capítulo IV.

situación de la relación entre intelecto y voluntad se diese en estos términos, el problema de la libertad queda resuelto-disuelto en el punto de partida: la libertad de elección se convertiría en una ilusión psicológica, una convicción ilusoria, una aspiración vacía. Libertad y espontaneidad coincidirían. Pero en realidad no es así, porque tan antigua como el hombre es la distinción entre el bien y el mal moral, y antiquísimas son las leyes que prescriben el primero y castigan el segundo. Con ellas la vida del hombre tuvo su inicio -como ha mostrado Vico- y con ellas se mantiene. Y con ellas todavía se mantienen el civilizarse del hombre, la vida familiar y la social, y la esperanza de colaborar en orden al bien común.

Sin embargo, es necesario observar enseguida que la fórmula de Fischer no expresa correctamente la posición de Santo Tomás, para el cual intelecto y voluntad colaboran con un influjo recíproco de modo que se quita toda posición determinista para dejar campo a la responsabilidad de las propias acciones y, en consecuencia, a la posibilidad y capacidad de elección. No obstante, queda el hecho, y es subrayado también por Fischer, de que el tomismo ha pasado a la historia como intelectualismo[9] y el escotismo como voluntarismo. ¿Es fundado este modo de cualificarlos?

1) Es el mismo Santo Tomás quien pone la cuestión acerca de si la voluntad es una potencia más alta que el intelecto[10]. También en el *De Veritate*: "Acerca de si la voluntad es una potencia más alta que el intelecto o al revés" (q. 22, a. 11). "Más alta" *altior* tiene significado no sólo psicológico, sino también metafísico en toda su amplitud, es decir *prior, nobilior*... (*ibid.*, ad 6, ad 2 in cont.). La confirmación de la superioridad del intelecto sobre la voluntad se verifica en la célebre tesis tomista de que la *beatitudo* o felicidad

---

[9] Para la tradición tomista, véase JO. A S. THOMA, *Philosophia naturalis*, Pars IV, q. 12, aa. 2-6; ed. B. Reiser, t. III, p. 386 ss., especialmente p. 403 ss.

[10] *S. Th.*, I*a*, *q.* 82, *a.* 3. En el *ad* 1 se lee la fórmula técnica de este intelectualismo moderado: "Lo verdadero se dice más absolutamente y significa la razón del bien mismo, por lo cual también lo bueno es algo verdadero. Pero, a su vez, también lo verdadero es cierto bien, en cuanto que el intelecto es cierta realidad y la verdad es su fin". Pero ésta es, todavía, una consideración formal.

última es dada por la *visio Dei*, o sea, por el acto intuitivo de la inteligencia[11]. Pero se debe añadir enseguida que la posición tomista es más articulada; al menos en lo que se refiere al ejercicio de la libertad en esta vida el intelecto es más noble (*nobilior*) respecto de los bienes terrenos, mientras que respecto de Dios y de los bienes eternos es más noble (*nobilior*) y más alta (*altior*) la voluntad. La razón de la diferencia de esta nobleza alternada está tomada del "modo" de las respectivas operaciones: el intelecto conociendo las cosas materiales mediante las especies inteligibles las eleva al nivel de la propia espiritualidad, mientras que la voluntad deseando y amando las cosas materiales se abaja, porque va directamente a las cosas como son en sí. "Por lo cual es mejor el amor de Dios que su conocimiento" (*S. Th.*) y, en general, "... querer las cosas divinas es más eminente que entenderlas"[12]. Sin embargo, queda firme la tesis general: "Si se consideran el intelecto y la voluntad en sí, así se ve que el intelecto es más eminente (*eminentior*)" (*S. Th.*), o sea, "absolutamente y en universal, no respecto de esta o aquella cosa; y así el intelecto es más eminente que la voluntad" (*De Ver.*). De aquí la fórmula, que se hizo clásica en la escuela tomista: el intelecto es *simpliciter* más alto, eminente, primero, noble... que la voluntad, mientras que la voluntad es más alta, noble... sólo *secundum quid*. El argumento para la superioridad absoluta del intelecto es del todo formal: "... el objeto del intelecto es más simple y absoluto que el objeto de la voluntad, pues el objeto del intelecto es la misma razón de bien apetecible, y el bien apetecible, cuya razón está en el intelecto, es el objeto de la voluntad". Y la explicación, más formal todavía: "Pues cuanto más simple y abstracto es algo, tanto más noble y alto es en sí. Por eso el objeto del intelecto es más alto que el de la voluntad"[13]. Criterio verdadera-

---

[11] El texto clásico es: "Acerca de si siendo la felicidad de la parte intelectiva, es una operación del intelecto o de la voluntad" (*S. Th.*, Ia.-IIae., *q.* 3, *a.* 4).

[12] *De veritate, q.* 22, *a.* 11 (Leon. XXII, [Romae, 1973], 639 b). Esta tesis se repite en las respuestas a las objeciones. En el *ad* 1 se dice, sin embargo, que la voluntad es *simplicitor et nobilior* y en el *ad* 10: "Aunque el alma sea llevada a Dios por el intelecto antes que por el afecto, sin embargo, llega más perfectamente (*perfectius*) a él el afecto que el intelecto" (640 b).

[13] *S. Th.*, Ia., *q.* 82, *a.* 2. El *De veritate* toma la razón de la *perfectio et dignitas intellectus* del hecho de que la *species rei intellectae in ipso consistit intellectu, cum secundum hoc intelligat actu*" (l.c.).

mente extraño: ¿porqué no recurrir al de la perfección como plenitud de ser?

Otro argumento, que adquire diversas fórmulas y parece más aferrable, se funda sobre el hecho (!) de que el intelecto sería el *principium movens* respecto de la voluntad: "...(El intelecto) absolutamente y de suyo, en cuanto que precede a la voluntad casi moviéndola"[14]. Y, explicando la "circularidad" entre el entender y el querer: "... Del mismo modo también entiende el acto interior de la voluntad, en cuanto que por el acto del intelecto, en cierto modo, se mueve la voluntad"[15].

Ya este "en cierto modo" del último Santo Tomás nos da el derecho o, al menos, el pretexto, de ver un poco más a fondo cuál es el sentido de la cuestión en el interior de los principios tomistas. ¿Cuál es, en efecto, el significado de este "mover" de parte del intelecto respecto de la voluntad? La respuesta ahora es más clara porque se distingue un *movere*: a) *quantum ad excercitium actus* y b) *quantum ad determinationem actus*. El primer mover mira a la voluntad; el segundo, al intelecto. He aquí la razón "formal": "El primer principio formal es el ente y la verdad en común (*universale*), que es objeto del intelecto. Y por eso en este tipo de movimiento el intelecto mueve a la voluntad como presentándole su objeto"[16]. Pero la terminología se vuelve más precisa: "El intelecto mueve a la voluntad al modo como se dice que mueve el fin, en cuanto que preconcibe la razón del fin y la propone a la voluntad"[17]. El fin es el bien perfectivo de toda naturaleza y, como objeto, es aprehendido por el intelecto junto a los demás trascendentales con el *ens*, esto es, con *res, aliquid, unum, verum*. Lo que es propio de la voluntad es la inclinación y el inclinar hacia el bien conocido, es decir, el mover y el moverse hacia las cosas. En este contexto de la aspiración al bien, como fuerza atrayente, el Angélico toma la ocasión para dar explícitamente a la voluntad

---

[14] *Q. de virtutibus in communi, a.* 6; sin embargo, *a.* 3 *ad* 12.

[15] *Q. De malo, q.* 6, *a. un.*, *ad* 18.

[16] *S. Th.*, *Ia-IIae, q.* 9, *a.* 1. También el *De ver.*: "El intelecto rige a la voluntad no como inclinándola hacia aquello a lo cual tiende, sino como mostrándole (*ostendens ei*) aquello a lo cual debe tender" (*q.* 22, *a.* 11, *ad* 5; Leon., 640a).

[17] *De Veritate, q.* 22, *a.* 12 (Leon. 642a).

todo lo que le corresponde: "Cualquier potencia supera a otra en aquello que le corresponde. Así como el tacto se considera como más perfecto respecto del calor, que lo siente *per se*, que la vista, que lo siente *per accidens*, de modo semejante, el intelecto se considera com más completo respecto de la verdad que la voluntad, y, al revés, la voluntad se considera como más perfecta respecto del bien que está en las cosas que el intelecto". Era el momento justo para introducir la consideración existencial; pero pareciera que esto fuera el máximo que Santo Tomás puede conceder a la voluntad, que aquí, precisamente bajo el aspecto de la moción, es llamada, al fin, *nobilior*: "De ahí que, aunque, al menos respecto de algunas cosas, el intelecto sea en absoluto más noble que la voluntad, sin embargo, según la razón del mover -que corresponde a la voluntad por la propia razón del objeto- se ve que la voluntad es más noble"[18]. El discurso aquí siempre permanece formal: el prestigio del intelecto queda indiscutido. Es el intelecto el que conoce la verdad, el que afirma los primeros principios, el que puede tener y realizar (¡con la abstracción!) una presencia de las cosas (el *esse intentionale*) más perfecta que las cosas mismas, es decir, espiritual. Lo que sorprende ahora es la categórica afirmación: "El intelecto se compara a la voluntad como motor y, por eso, no es necesario distinguir en la voluntad una agente y una posible"[19]. Una afirmación para nada evidente, y que exige ser precisada.

Mientras tanto, permanece el "primado activo" de la voluntad en sentido universal: "Un acto se atribuye a una facultad en dos sentidos: porque le es ilícito, como acto propio, como es ilícito de la vista ver y entender del intelecto; y así al libre albedrío se le asigna aquel acto que es el elegir. O porque lo impera; y de esta manera los actos de todas las facultades por su obediencia a la razón pueden atribuirse a la voluntad, que es el motor de todas las facultades (*motor omnium virium*). Y así, también los actos de las distintas facultades se atribuyen al libre albedrío"[20]. Ya es existencial la expresión

---

[18] *De Veritate, q.* 22, *a.* 12, *ad* 5 (Leon. 643 a).

[19] *S. Th.*, Ia., *q.* 83, *a.* 4, *ad* 3.

[20] *In II Sent.*, *d.* 24, *q.* 1, *a.* 2, *ad* 3 (Mandonnet II, 594). La expresión "motor de todas las facultades" se atribuye a San Anselmo (*ibid.*, *a.* 3; Mandonnet II, 596).

"motor", como lo es aún más la siguiente expresión contemporánea: "Puede suceder que una potencia esté determinada en sí y que, sin embargo, tenga *un imperio universal sobre todos los actos, como se ve en la voluntad.* Por eso no se dice que el libre albedrío es parte del alma, sino *toda el alma*, no porque no sea una potencia determinada, sino *porque* no *se extiende por el imperio* a algunos actos determinados, sino *a todos los actos del hombre* que subyacen al libre albedrío (actos humanos)"[21]. Esta doctrina alcanza su plenitud reflexiva y expresiva en la *Q. De Malo*: "Por lo tanto, si consideramos el movimiento de las potencias del alma *por parte del objeto que especifica al acto*, el primer principio del movimiento proviene del intelecto. En efecto, de esta manera también el bien que se entiende mueve a la voluntad misma. Pero si consideramos el movimiento de las potencias del alma por parte del ejercicio del acto, así el principio del movimiento proviene de la voluntad. Pues, siempre la potencia a la que pertenece el fin principal mueve al acto a la potencia a la cual pertenece aquello que se ordena al fin, así como el militar mueve al fabricante de frenos de caballos; y en este sentido la voluntad se mueve a sí misma y a todas las demás potencias. *En efecto, entiendo porque quiero e, igualmente, uso todas las potencias y hábitos porque quiero.* De ahí que el Comentador defina el hábito en el III *De Anima*, diciendo que es aquello que alguien usa cuando quiere"[22]. Es el texto principal para nuestra discusión, donde Santo Tomás repite el principio de que el intelecto mueve a la voluntad, pero en un contexto más elástico y existencial, aunque todavía un poco vago. No obstante, después de un comienzo tan feliz como el *entiendo porque quiero*, el Angélico parece retornar a la primera fórmula intelectualista: "Pues también el mismo intelecto se entiende a sí mismo por su acto, que no está

---

[21] *In II Sent., d.* 22, *q.* 1, *a.* 2, *ad* 1 (Mandonnet II, 594).

[22] *Q. De Malo, q.* 6, *a. un.* - El texto de Averroes citado por el Angélico trata acerca del intelecto agente: "Intelecto, en cuanto que hace que todo lo entendido en potencia sea entendido en acto; por este intelecto se busca la actualización de lo que está en hábito. [...] Y es necesario añadir en el texto, en cuanto que hace el mismo inteligir todo, desde sí y cuando quiera. Ésta es, en efecto, la definición de este hábito, a saber, que el que lo posee entienda por él aquello que le es propio, desde sí y cuando quiera, sin necesitar la ayuda de algo extraño" (AVERR. CORDUB., *In* III *De Anima,* tc. 18; ed. veneta minor, 1562, fol. 161 r).

sujeto al sentido; igualmente -¡he aquí el punto crucial!- también entiende el acto interior de la voluntad, en cuanto que *por el acto del intelecto, en cierto modo, se mueve* la voluntad y, en otro sentido, el acto del intelecto es causado por la voluntad, como se ha dicho"[23]. Se ha dicho lo que ya sabemos, es decir, el doble movimiento por parte del objeto (*ex parte obiecti*), que corresponde al intelecto, y por parte del sujeto (*ex parte subiecti*), que es obra de la voluntad; es decir, especificación y ejercicio del acto. Así parece que todavía estamos en el punto de partida. Pero, en realidad, se ha dado un paso adelante, y es el itinerario ya descrito en I*a*-II*ae*., o sea, la acción alternante en el acto de elección por parte del intelecto y de la voluntad, que aquí se retoma con eficacia y precisión, aunque todavía en el horizonte formalista.

Tomás, en efecto, defiende la libertad del querer, sea "en cuanto al ejercicio" sea "en cuanto a la determinación del acto, que proviene del objeto". Y explica: a) "*En cuanto al ejercicio del acto*, primeramente es manifiesto que la voluntad se mueve a sí misma: así como mueve a otras potencias, también se mueve a sí misma". Aquí entra en juego lo que Kierkegaard llama "reflexión doble". Sigue explicando: "Y no por esto se sigue que la voluntad esté en potencia y en acto según el mismo respecto. Así como el hombre según el intelecto en la investigación se mueve a sí mismo hacia la ciencia en cuanto que desde algo conocido en acto llega hasta algo ignorado, que era conocido sólo en potencia, así -he aquí el paralelo que calza hasta cierto punto- porque el hombre quiere algo en acto, se mueve a querer otra cosa en acto". Y esto se hace mediante el *consilium* de los medios, que supone la *volitio finis*; y como el "consultar es cierta inquisición no demostrativa -los medios forman el campo de lo probable y de lo contingente- sino que compara opuestos, la voluntad no se mueve a sí misma con necesidad". Aquí, como teólogo atento, Tomás se apura a precisar que -como la voluntad no puede proceder al infinito de *consilium* en *consilium*- es necesario un primer movimiento y un Primer motor fuera de la voluntad, para pasar al primer acto de querer (*cuius instinctu voluntas velle incipiat*). Este Primer motor es Dios, como Sumo Bien: "Queda, por tanto, como concluye Aristóteles en un capítulo del *De Bona Fortuna*, que lo que mueve primero al intelecto y a la voluntad es algo que está sobre el

---

[23] *Q. De Malo*, l.c., *ad* 18.

intelecto y la voluntad, es decir, Dios quien ... también mueve a la voluntad según su condición, no como por necesidad sino como indeterminada respecto de los objetos"[24]. Ésta puede llamarse la solución metafísica de la libertad, coherente con el principio de la creación o dependencia total de lo finito respecto del Infinito.

No obstante, todavía queda escondida toda la zona existencial, que es la dinámica del bien y del fin. El problema es que, si bien objetivamente son el bien y el fin los que "mueven" a la voluntad -de tal manera que también la voluntad, como el apetito en general, se dice pasiva (de aquí el principio: "el intelecto mueve a la voluntad")[25]-, en realidad, como se ha visto, la voluntad es el motor de todas las facultades y, por esto, libérrima. Sin embargo, este primado dinámico de la voluntad no es de pura eficiencia, sino que el fin elegido abraza toda la esfera existencial, o sea, "informa", por así decirlo, la actividad entera del sujeto como persona, desde la inteligencia hasta las demás potencias apetitivas y cognoscitivas, en una especie de "circulatio libertatis" (circulación de la libertad), que es una participación dinámica, pero también una asunción de solidaridad y responsabilidad del obrar por parte de la persona como un todo; un todo guiado, sí, por la inteligencia (más o menos, según los casos), pero movido y dominado por la voluntad. Procedamos con orden:

1) "El bien en común, que tiene razón de fin es el objeto de la voluntad; por eso -afirma con vigor Santo Tomás- *la voluntad mueve a las otras potencias del alma a sus actos*. En efecto, usamos las otras potencias cuando queremos. Pues los fines y las perfecciones de todas las otras potencias están

---

[24] *Q. De Malo*, l.c. El texto aristotélico citado es el de *Eth. Eud.* VII, 14, 1248 a 14. - Cf. *S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 9, *a.* 4. En efecto, todo el artículo está construido sobre la exigencia de la dependencia causal entre intelecto y voluntad en la formación del *consilium*: "... Pues cuando alguien quiere sanarse, comienza a *pensar* de qué modo podrá conseguirlo; y por ese pensar llega a concluir que puede ser curado por el médico y lo desea [...]". La conclusión: "Pero como no siempre quiere en acto la salud, es necesario que comience a quererla por algún motor", es quizá el punto crucial, sobre el cual volveré más adelante.

[25] Sigo todavía: *S. Th.* Ia.-IIae., *q.* 9, *a.* 1.

comprehendidos bajo el objeto de la voluntad -que es, precisamente, el *bonum* universal, o sea, la felicidad--, como ciertos bienes particulares". Y esto vale también para el intelecto.

2) "La voluntad mueve al intelecto en cuanto al ejercicio del acto, porque incluso la verdad, que es la perfección del intelecto, se contiene bajo el bien universal como cierto bien particular". Por el contrario, el intelecto conoce el objeto de la voluntad y por consecuencia su comportamiento. El dominio de la voluntad se cristaliza en el acto del comando (*imperium*). He aquí, ahora, invertida la fórmula del intelectualismo: "El intelecto no opera sino por la voluntad"[26]. La prioridad causal de la libertad toma, entonces, un mayor relieve en sentido no puramente extrínseco sino intrínseco y constitutivo, por su relación directa a la felicidad.

3) Entonces, si bien "... todo acto de la voluntad procede de algún acto del intelecto, sin embargo algún acto de la voluntad es primero que alguno del intelecto"; y así, bajo el influjo de la voluntad, el intelecto especulativo deviene "práctico", y deviene "práctico" en el *modo*, es decir, en su relación al bien y al mal, que le es impuesto por la voluntad según el tipo de elección que ella misma ha realizado. El texto concluye: "En efecto, la voluntad tiende hacia el acto final del intelecto, que es la felicidad -es la postura formalista-. Y, por eso, para la felicidad se requiere la recta inclinación de la voluntad, como el movimiento recto de la flecha para acertar en el blanco"[27]. Pero la última fórmula del primado (activo) de la voluntad es todavía más explícita:

4) "Entre la inteligencia y la voluntad hay semejanza y desemejanza. *Desemejanza, en cuanto al ejercicio del acto*, pues el intelecto es movido a obrar por la voluntad, mientras que la voluntad no es movida por otra potencia,

---

[26] *Quodl.*, VI, *q.* 2, *a.* 2. Y en el cuerpo del artículo repite: "Pues el intelelcto no obra sino mediante la voluntad, porque el movimiento de la voluntad es una inclinación que sigue a la forma entendida; de ahí que todo lo que hace el ángel (y lo mismo vale para el hombre), lo hace por el imperio de la voluntad".

[27] *S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 4, *a.* 4, *ad* 2.

sino por sí misma"[28]. Entonces, podemos decir que, entre la aprehensión de los objetos universales, esto es, el *ens*, el unum, el verum, el bonum y el finis in communi... hay un "interim" en el que la voluntad "elige" y transmite a la inteligencia el objeto de su elección para proceder a su consecución. Es el paso del *intellectus speculativus* al *intellectus practicus*. Pero, observamos de paso, el "intelecto" que aferra, según Santo Tomás, el bien y el fin, ¿puede llamarse especulativo como cuando aprehende el ens, el unum, el verum...? ¿El bonum no se dice en referencia a la voluntad, la cual está, por eso mismo, presente en la aprehensión del bonum? ¿Está, entonces, operante? ¿De qué modo? Me parece que éste es el núcleo del problema existencial de la libertad.

5. Por tanto, el fin último (existencial) no puede ser el abstracto *bonum in communi* o la felicidad en sentido indeterminado, sino que debe ser determinado, es decir, "elegido" en un bien real que el hombre intenta conseguir y gozar. Santo Tomás parece, en cambio, atenerse a la fórmula aristotélica: *intentio est de fine (último)* y la *electio de mediis ad finem*[29]. Para el Tomás teísta y cristiano, que sigue siendo aristotélico, la felicidad objetiva es Dios, y la subjetiva, la visión de Dios, pertenece siempre a la inteligencia. La actividad del intelecto práctico parece de naturaleza puramente auxiliar y transitoria: "La consecución del fin que intenta el intelecto práctico puede ser propia y común, en cuanto que por el intelecto práctico alguien se dirige y dirige a otros hacia el fin, como se ve en quien dirige una multitud"[30]. ¿Pero hacia qué fin? Ciertamente, hacia el fin último.

---

[28] *Q. De Malo,* l.c., *ad* 10.

[29] Son categóricas las declaraciones al respecto: "El fin, en cuanto tal, no cae bajo elección (...) El fin último no cae bajo la elección de ninguna manera" (*S. Th., Ia-IIae., q.* 13, *a.* 3). "Así como la intención es del fin, la elección es de aquello que se ordena al fin" (*S. Th.,* l.c., *a.* 4). Y, no obstante, el mismo Santo Tomás, hablando de la distinta situación del diablo y del hombre después del pecado,usa el término *electio*, que aquí tiene por objeto, ciertamente, a Dios: "Y por eso tiene razón cuando dice que el libre albedrío del hombre es flexible a cosas opuestas *tanto antes como después de la elección*; pero el libre albedrío del ángel es flexible a cosas opuestas *sólo antes de la elección y no después*" (*S. Th., Ia, q.* 64, *a.* 2).

[30] *In* IV *Sent. d.,* 49, *q.* 1, *sol.* III *ad* 1 (ed. veneta, 1750, t. XIII, fol. 463 a).

6) Pero el fin último, que es la felicidad, si bien es un bien como objeto, es a la vez, y sobretodo (sobre el plano existencial), un deber y un proyecto de vida y, por eso, un "objeto de elección" para la voluntad creada. Es un hecho evidente - como es evidente la realidad del mal moral del pecado- que el hombre, como ya se dijo, *puede* elegir tanto al Infinito como a lo finito, los bienes pasajeros o la vida eterna. En consecuencia, la *electio* no mira sólo a los medios, sino también (*y especialmente*) el fin existencial, que no es solamente Dios (incluso para Santo Tomás, lo es *in paucioribus*)[31], sino que puede ser toda la gama de bienes terrenos (riquezas, placeres, carrera, fama, gloria... con la ciencia, el arte, la filosofía, la literatura, etc.). La inclinación natural, propia de la voluntad, mira a la felicidad en general, que es todo y nada hasta que sea determinada. Es el paso a esta determinación lo que constituye el actuarse de la libertad real existencial y exige el primado de la voluntad.

7) Santo Tomás reconoce, obviamente, esta polivalencia subjetiva de la felicidad y se preocupa de poner en guardia contra las seducciones de los bienes creados[32], en los cuales la mayoría de los hombres pone todavía la propia felicidad, buscándolos con una obstinación que llega al espasmo. Así se puede decir, con expresión heideggeriana, que la felicidad está en la "apertura" (*Offenheit*) de la libertad: "... (felicidad) que nunca elegimos por otra cosa, sino por sí misma. Pero también elegimos por sí mismos al honor, los placeres, la inteligencia y la virtud. Pues los elegiríamos o los desearíamos incluso si no nos viniese de ellos ningún otro bien. Y, sin embargo, los elegimos por

---

[31] "Como también por su complexión natural muchos hombres siguen a las pasiones, a las que sólo los sabios resisten" (*S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 9, *a.* 5, *ad* 3).

[32] Cf. *S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 2, *aa.* 1-8 (Santo Tomás considera las riquezas, los honores, la fama o gloria, el poder, el bien, la salud, la fuerza y la belleza... del cuerpo, los placeres, la ciencia...) Para el joven Tomás "... es accidental (*per accidens*) que este bien perfecto sea el placer o las riquezas, la virtud o cualquier cosa semejante" (IV *Sent.*, *d.* 49, *q.* 1, *sol.* 1; ed. cit., 473 a). Observamos: ¿Sólo *accidental (per accidens)*? ¿Esta elección no es la que decide si la vida es virtuosa o viciosa y, después, decide acerca de la vida eterna misma?

la felicidad, en cuanto que creemos que por ellos seremos felices"[33]. Por eso Santo Tomás puede decir: "Y como la mente es práctica por razón de este fin, hecho o acción, así también el apetito es de este fin particular"[34]. Así, si en la consideración formal de la relación objetiva el fin puede ser bueno o malo, en la consideración existencial del actuarse de la voluntad dominante se habla de mérito y de pecado.

8) Con este fin Santo Tomás observa: "*El objeto de la elección es lo bueno y lo malo*, y no lo verdadero y lo falso, que pertenecen al intelecto"[35]. Para el último fin existencial se trata ahora del bien y del mal en concreto, que es establecido, es decir, elegido por el singular en el secreto incomunicable de su libertad. Y es comentando a Aristóteles que Santo Tomás se torna más explícito: "Como el último fin es lo más amable, aquellos que ponen como sumo bien los placeres, aman más que todo la vida voluptuosa". Y explica: "Cada uno tiene como su vida aquello a lo que más se aficiona, como el filósofo filosofar y el cazador cazar, etc. Y como el hombre se aficiona sobre todo al fin último, es necesario que las vidas se diversifiquen según la diversidad del último fin (aquí,entonces, se habla de fin último concreto), pues el fin tiene razón de bien". Y el Angélico asigna tres tipos de existencia que corresponden casi exactamente -me parece- a los tres estadios de la existencia descritos por Kierkegaard: "Por tanto, se llama vida voluptuosa a aquella que pone el fin en el placer sensible, vida civil a aquella que pone el fin en el bien de la razón práctica, por ejemplo, en el ejercicio de las obras virtuosas, y vida contemplativa a aquella que pone el fin en el bien de la razón especulativa o contemplación de la verdad"[36]. Pero seguramente en esta elección la discreción

---

[33] *In* I *Ethic.*, lect. 9, nº 111. Por eso el Angélico habla de un "... constituir el fin para sí", de tal modo que "... la determinación de la acción y del fin se funda en la potestad del libre albedrío" (*In* II *Sent.*, *d.*, 25, *q.* 1, y *ad* 3; Mandonnet II 645 s.).

[34] *In* VI *Ethic.*, lect. 2, nº 1136. Y en general: "En todo lo que cae bajo elección la voluntad permanece libre, de tal manera que está determinada en su aspiración natural a la felicidad, pero no está determinada a esta o aquella cosa" (*In* II *Sent.*, *d.* 25, *q.* 1, *a.* 2; Mandonnet II, 649).

[35] *In* VI *Ethic.*, lect. 2, nº 1137.

[36] *In* I *Ethic.*, lect. 5, nnº 57-59.

es trabajo de la voluntad y, por eso, es una elección personal de moralidad y responsabilidad.

Entonces, también para SantoTomás es necesario distinguir el fin último formal (abstracto) -la felicidad en general-, al que cada uno tiende por impulso natural, del fin último concreto, esto es, existencial, que cada uno elige por propia cuenta (por ejemplo, la vida voluptuosa en lugar de seguir a la razón). El Angélico tenía, por otra parte, la fórmula existencial adecuada, afirmando que "la voluntad está indeterminada respecto del acto" y también "respecto del orden al fin". Sin embargo, estas fórmulas parecen bloqueadas en el punto de partida por la fórmula que las precede: "La voluntad apetece con necesidad el fin último" (*De Ver.* 22,6). Este fin último es la felicidad en general, a la cual la voluntad aspira "con cierta necesidad natural", y los demás bienes u objetos son relegados a la categoría de "medios" (*De Ver.* 22,5).

9) Ahora podemos restringir el nudo y aclarar la situación existencial de la libertad que es tensión dialéctica, precisamente, de intelecto y voluntad. Un texto del comentario tomista a la *Ethica* nos da los términos precisos en los cuales se ha estancado la posición de la escuela tomista, a pesar de la apertura moderna -si cabe la expresión- de la *Q. Disp. De Malo*. El texto presenta los siguientes momentos[37]:

a) El *objeto de la voluntad es el fin*: "Dice (Aristóteles) que la voluntad es más del fin que de aquello que se ordena al fin, porque queremos por razón del fin aquello que al fin se ordena. Y se quiere más aquello en razón de lo cual se quiere otra cosa". -El *respondeo* viene con un "distingo": hay fines y fines. Hay un fin formal, indeterminado, que es la felicidad en general (*bonum in communi*) hacia el que la voluntad tiende por inclinación natural y, por tanto, con necesidad; pero hay también un fin existencial, que es cierto bien concreto real existente y, entonces, ya en sí determinado (Dios, la vida virtuosa con la esperanza de la vida eterna, o, en vez, cualquier bien finito de esta vida temporal...). Éste debe ser objeto de elección, diga lo que

[37] *In* III *Ethic.*, lect. 5, nº 446.

diga Aristóteles, que, probablemente, no admitía la inmortalidad personal. Aquí toca a la voluntad decidir: decisión que constituye la libertad especificada en acto mediante una elección concreta radical.

b) El *objeto de la elección son los medios para el fin*: "Pero la elección es sólo de lo que se ordena al fin, y no del fin mismo, porque el fin se presupone como ya predeterminado. En cambio, lo que se ordena al fin es buscado por nosotros en orden al fin. Del mismo modo que queremos principalmente la salud, que es el fin de la medicina, y elegimos los medicamentos para sanarnos". *-Respondeo*: Está bien. Pero la sanidad que se quiere no es un fin presupuesto o predeteminado, sino que es objeto de un *consilium* y de una precisa elección concreta del proyecto de vida. Otro tanto, y más aún, dígase (como se ha visto) para los bienes universales de la existencia temporal enumerados arriba por el mismo Santo Tomás.

c) *La felicidad es una aspiración natural y no un objeto de elección*: "E igualmente, queremos ser felices, que es el último fin, y por esto decimos que lo queremos. Pero no es correcto decir que elegimos ser felices. Por tanto, la elección no es lo mismo que el querer". *-Respondeo*: Es verdad que no elegimos ser felices; sin embargo, debemos elegir, o sea, "determinar" entre las varias posibilidades, es decir, los bienes de la existencia, la que y lo que queremos que sea más satisfactorio para nuestra aspiración de felicidad -y de tal elección dependerá el completo implante de nuestra vida-[38]. Es en esta elección del fin existencial, que puede ser diversa de sujeto a sujeto, que la aspiración a la felicidad se hace a la vez operante y significativa, es decir, que es puesta en el medio de la batalla de la vida. En un texto precedente de este

---

[38] El mismo Santo Tomás distingue dos aspectos de la felicidad (*beatitudo*): "Uno, según la razón común de beatitud. Y así es necesario que todo hombre quiera la beatitud. (...) Pero también podemos hablar de la beatitud según una razón especial, es decir, en cuanto a aquello en lo que consiste la beatitud" (*S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 5, *a.* 8). Desde el punto de vista existencial esta última expresión podría ser modificada así: "También podemos hablar de la beatitud según la razón *real* (*realem*) que cada uno elige, o en cuanto a aquello en lo cual cada uno juzga que habrá de obtener su beatitud".

comentario el mismo Santo Tomás extiende la *electio* a los fines existenciales: "Y así es totalmente perfecto lo que es siempre objeto de elección en razón de sí mismo y nunca por otro. Como se ve, así es la felicidad. Nunca la elegimos por otro, sino por sí misma. Elegimos también por sí mismos el honor, los placeres, la inteligencia y la virtud, pues los elegiríamos o desearíamos incluso si ningún otro bien nos viniese por ellos". Y, ahora, el momento de la elección existencial: "Y, no obstante, los elegimos por la felicidad, en cuanto que creemos que por ellos seremos felices"[39]. Ésta es la zona del "riesgo" existencial, sobre el cual debe aplicarse la reflexión de la prudencia para preparar la elección y, por eso, crear el espacio de la *Genzsituationen* (Jaspers).

10) El primado existencial, es decir, real de la voluntad en la elección de la libertad -el *appetitus boni in communi* es formal y escapa de la esfera existencial- es, por tanto, la exigencia primaria de la vida del espíritu. Esto está atestiguado también por la excelencia (en orden al acto) de las virtudes morales sobre las puramente intelectuales: "El hombre se dice totalmente bueno según las virtudes morales y no según las virtudes intelectuales, por la razón de que el apetito mueve a todas las potencias a sus actos". Todavía más precisamente, la cualidad buena o mala de los actos (virtuosos o viciosos) depende de la cualidad de la voluntad, que hace sus elecciones en consecuencia: "Todo el que tiene voluntad se dice bueno en cuanto que tiene una buena voluntad, porque por la voluntad usamos todo lo que tenemos. De ahí que no se llame bueno a un hombre porque tenga buen intelecto, sino porque tiene buena voluntad, pues la voluntad mira al fin como objeto propio. Y así lo que se dice: "Nosotros somos porque Dios es bueno", se refiere a la causa final"[40]. El principio vale también en el campo teológico: "Por el acto de la ciencia, o cualquier hábito semejante, el hombre puede merecer en cuanto que es imperado por la voluntad, sin la cual no hay mérito. Porque, como se dijo, la ciencia no perfecciona al intelecto para eso. No porque el hombre tenga ciencia se hace bueno al querer considerar, sino sólo capaz. Por eso -atiéndase bien (!) cuando se quiere afirmar la excelencia del intelecto- la mala voluntad no se opone a la ciencia o al arte, como a la prudencia, a la fe o a la templan-

---

[39] *In* I *Ethic.*, lect. 9, nº 111.

[40] *S. Th.*, Ia., *q.* 5, *a.* 4, *ad* 3 (es el "leitmotif" de la reflexión existencial").

za"[41]. Bajo esta perspectiva, que es la situación existencial de la persona -por eso ni totalmente práctica ni totalmente especulativa- como constitutiva y definitiva para el éxito final de nuestro ser y del significado último de la vida del espíritu, el primado de la voluntad no destruye sino que se convierte en una ventaja para la misma inteligencia[42], según una consonancia de integración recíproca.

Por tanto, la fórmula de esta integración dialéctica está fundada sobre la distinción de tres planos de consideración, a saber, formal, metafísica y existencial: 1) *Formalmente*, el intelecto funda toda la actividad voluntaria, pero más como "condición" que como causa, porque es la voluntad la que se mueve a sí misma. 2) *Bajo el aspecto metafísico* el bien, que es objeto de la voluntad, y el fin, que es la perfección final, comprende en sí la verdad y las perfecciones de todas las facultades del hombre. 3) Por eso, *bajo el aspecto existencial*, o sea, del dinamismo de la acción y de la formación de la persona mediante el ejercicio de la libertad, la voluntad tiene el primer puesto no sólo como principio motor universal activo, sino también, y sobre todo, como principio formal moral: *Homo dicitur bonus propter voluntatem bonam.*

Una vez precisada la relación dialéctica entre intelecto y voluntad, tocaría ahora investigar la naturaleza profunda de la actividad voluntaria por

---

[41] *Q. De virtutibus in communi, a.* 7, *ad* 5 (Marietti 725 b). Y un poco más abajo: "En cuanto a su naturaleza el hombre es bueno según algo *secundum quid*, y no del todo *simpliciter*. (...) Pues se dice *bueno del todo y absolutamente simpliciter autem et totaliter* al que tiene una voluntad buena, porque por la voluntad el hombre usa todas las demás potencias. Y por eso la voluntad buena hace al hombre bueno *simpliciter*; y también por eso la virtud de la parte apetitiva, según la cual la voluntad se hace buena, es la que hace bueno *simpliciter* al que la tiene" (*Q. cit. a.* 9, *ad* 15; Marietti 733 a).

[42] Parece ya afirmarlo un texto juvenil: "Aunque el juicio no pertenezca a la voluntad en sentido absoluto, sin embargo el juicio de la elección, que tiene el lugar de una conclusión, pertenece a la voluntad en cuanto que en ella permanece la capacidad (*virtus*) de la razón" (*In* II *Sent., d.* 24, *q.* 1, *a.* 3, *ad* 2; Mandonnet II, 597). Pero sobre el plano existencial hay un "*iudicium electionis*" propio del fin, que funciona como principio.

la otra parte, es decir, bajo el aspecto -sospechado por el pensamiento antiguo (estoicos...) y afirmado por la Escritura- de que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios y que esta imagen se da sobre todo en la voluntad, que es por excelencia causa de sí (*causa sui*) en nominativo, o sea, actividad originaria y originante. Santo Tomás, tratando acerca de la emanación de las facultades del alma, excluye que la voluntad emane del alma mediante la inteligencia[43], y con eso la sustrae de la dependencia de la inteligencia en sentido eficiente. Del mismo modo, el Angélico afirma que "...aunque el intelecto sea primero que la voluntad en absoluto, sin embargo por la reflexión se hace posterior a la voluntad. Y así la voluntad puede mover al intelecto"[44]. Pero, ¿cuál es la naturaleza de esta reflexión?: ¿es reflexión del intelecto o reflexión de la voluntad? La reflexión del intelecto puede versar tanto acerca del acto de conocer como sobre el objeto conocido y sobre el mismo acto y objeto de la voluntad. ¿Y la reflexión de la voluntad? Será, por analogía, un querer querer, un querer quererse, un quererse a sí misma queriendo lo querido... Pero todavía se trata, me parece, de expresiones formales, hasta que no se toque la peculiaridad de la voluntad como participación de la actividad creativa de Dios como espíritu, según el texto del Damasceno citado en el prólogo a la I*a*-II*ae.*: "Porque, como dice el Damasceno, se dice que el hombre está hecho a imagen de Dios -en cuanto que por imagen se significa como intelectual y con libre albedrío y potestativo por sí mismo- (...) queda considerar su imagen, es decir, el hombre, en cuanto que es principio de sus obras, teniendo libre albedrío y poder sobre sus obras" (cf.: Damascenus, *De fide orth.* II, 12; P. G. 94, c. 920). ¡La "imago Dei" es sobre todo la libertad!

Entonces se puede concluir -y era el primer objetivo de estos apuntes- que la concepción tomista de la libertad no cae, ciertamente, bajo la fórmula del intelectualismo espinosiano, reprochada por Fischer. No obstante, parece

---

[43] Sin embargo, la inteligencia emana primero: "La voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, aunque presuponiendo la inteligencia. De ahí que no se siga de esto un orden de dignidad, sino sólo de origen, por el cual el intelecto está naturalmente primero que la voluntad" (*De Veritate, q.* 22, *a.* 11, *ad* 6; Leon. 640 a). Cf.: *De Caritate* 3 *ad* 12.

[44] *De Veritate, q.* 22, *a.* 12, *ad* 1 (Leon. 642 b).

innegable un *alone* o un fondo casi intelectualista. Y en esta dirección rígida fue interpretado por la escuela, desviada a veces en la imprudencia de conclusiones preocupantes en torno del problema de la elección divina y de la predestinación[45], que repugnan tanto al creyente como al hombre común.

El segundo objetivo de estas notas era una confrontación entre la concepción tomista, en el sentido dinámico que fue delineado, y la moderna. Una confrontación que puede limitarse a unas pocas observaciones esenciales.

La primera observación es que para la filosofía moderna la libertad no es una "propiedad" del alma o de una facultad (la voluntad) sino que constituye la esencia del espíritu mismo. La tradición escolástica, y también la tomista, había interpretado (y fundado) la libertad refiriéndose al objeto: el dominio que ejerce la voluntad sea sobre el objeto, sea sobre el acto, se actúa mediante un juicio de indiferencia, es decir, mediante la "separación" del objeto -que es un modo bastante extraño de dominar el acto y el objeto para realizar la elección-. Donde Santo Tomás habla de *inclinare* e *inclinatio*, de *consilium* y de *imperium*, y, por tanto, de ejercicio de actividad con la tensión y la intensidad del empeño por el bien (o por el mal), no parece que emerja ninguna tensión o ninguna dialéctica y todo se refiere, sea en el principio como en el final, a la racionalidad del acto libre. El intelectualismo de esta posición es la inversión del de Espinosa y de los idealistas trascendentales. Los momentos son dos:

1.- La indiferencia de la libertad consiste en la potestad dominadora de la voluntad no sólo sobre su acto hacia el que mueve (*ad quem movet*), sino incluso sobre el juicio desde el cual es movida (*a quo movetur*).

---

[45] A este respecto en la *Q. De Caritate*, tratando del amor a los condenados ("... como obras de Dios en las que se manifiesta su divina justicia"), el Angélico tiene una observación insólita: "Debemos amar (*diligere*) a los que aún no están condenados, aunque Dios sabe que se condenarán, porque eso a nosotros no nos consta, y, además, la presciencia divina no excluye de ellos la posibilidad de llegar a la vida eterna" (*a.* 8, *ad* 9; Marietti 775 a). Aquí parece claro que la presciencia no se funda y no funda una relación de causalidad.

2.- La raíz próxima e inmediata de la libertad en la voluntad es la indiferencia del juicio en la razón[46].

El ilustre tomista no puede aportar ningún texto del maestro donde se hable de la indiferencia como constitutiva de la libertad; aunque se hace fuerte en el principio aristotélico al cual (en su contexto) recurre también el Aquinate, pero que el discípulo malentiende: "La raíz de toda la libertad se encuentra en la razón". Santo Tomás explica, en efecto, la originalidad del acto humano respecto del comportamiento instintivo del animal, por el dominio que tiene la razón sobre el acto del juicio: "El hombre, por virtud de la razón, que juzga acerca de los operables, puede juzgar acerca de su juicio, en cuanto que conoce la razón del fin y de lo que al fin se ordena, y la relación y el orden de uno a otro; y por eso no es causa de sí sólo en el obrar, sino también en el juzgar. Por eso se dice que tiene libre albedrío, lo que equivale a decir, libre juicio acerca de lo que debe o no debe obrar"[47]. Bien. Pero, ¿cómo llega el intelecto a este juicio? En cuanto reflexiona sobre el acto y sobre el objeto. De acuerdo. Pero, como se trata del último juicio práctico y, más propiamente, del "practico-practicum", que ahora se llama "existencial", el intelecto (como se ha visto) depende de la voluntad, la cual, por tanto, orienta -ya en la elección existencial del fin último- al intelecto o a la razón para orientarse en una bien definida dirección, que está en función del fin (pre-)elegido. Y es el mismo Santo Tomás, me parece, quien viene a recordar el camino justo, es decir, a explicar la naturaleza de dicho juicio: "El juicio al que se atribuye la libertad es el juicio de la elección y no el juicio por el que el hombre sentencia

---

[46] IO. A. S. THOMA, *Philos. Nat.*, P. IV, *q.* 12, *a.* 2; ed. cit., pp. 387 a y 389 a. La raíz metafísica de esta flexión formal-racionalista de la libertad se puede indicar en el olvido del ser (*esse*) como acto, sustituido por la *existentia* como hecho, también en la escuela tomista, y en la asunción de la distinción de *essentia et existentia* y, en consecuencia, de la reducción total de la relación de creatura-Creador a la dependencia extrínseca.

[47] *De Veritate, q.* 24, *a.* 1, in fine; Leon. 681 a. Y, según Santo Tomás, ésta es también la enseñanza patrística: "Tanto Damasceno como Gregorio (Nysseno) y también Agustín ponen a la razón como causa del libre albedrío" (*Q. cit., a.* 2, *ad* 4, Leon. 686 b - Véase también *a.* 1, *ad* 16). La razón profunda, como lo recuerda el mismo Santo Tomás, es la creación del alma a imagen de Dios, como ya se dijo.

sobre las conclusiones en las ciencias especulativas, pues la elección misma es cierta ciencia de lo predeliberado"[48]. En este dinamismo de la libertad, que invade la vida de todo hombre apenas posee el uso de la razón, está sobre todo el paso de la aspiración natural a la felicidad -todavía indeterminada- a la determinación concreta de la felicidad, o sea, a la elección del tipo de bien concreto en el que se quiere poner y buscar la propia felicidad. Aquí la primera y la última decisión pertenecen a la voluntad. El entrar *después* en acción la razón, para sopesar también los fines existenciales y después elegir los medios adecuados, supone la orientación de la elección por parte de la voluntad misma. Esto, como se dijo, está claramente en Santo Tomás y sorprende que sus comentadores lo dejen en la sombra.

Nos parece importante, para afirmar la "mens Doctoris Angelici" sobre la esencia de la libertad, la explicación de la diferencia entre la libertad de Dios y la libertad del hombre. Diferencia que está fundada sobre el *diverso modo*, sea de ser como de conocer: "El libre albedrío se encuentra de modo distinto en nosotros, los ángeles y Dios, pues, variado lo primero, es forzoso que varíe lo postrero". Nótese ahora la ausencia total de la *inclinatio*, que es propia del *appetitus* en general y, por tanto, mucho más del *appetitus rationalis*, que es la voluntad:

A) "Ahora bien, la facultad del libre albedrío presupone dos cosas, a saber, la naturaleza y la facultad cognoscitiva. La naturaleza divina es increada, y es su ser y su bondad; por eso en ella no puede haber defecto alguno, ni en cuanto al ser, ni en cuanto a la bondad. Pero la naturaleza humana y la angélica son creadas, *originadas de la nada*; por eso, en lo que tienen de propio, son capaces de defeccionar". Me parece que es el argumento de la III^{a} vía, fundada sobre la contingencia, aplicado a la acción moral.

B) "Y por esto, el libre albedrío de Dios no es flexible al mal de ningún modo; pero sí lo es, considerado en su capacidad natural, el libre albedrío del hombre y del ángel". Pero, ¿cuál es la causa que en concreto los hace curvarse? El conocimiento.

---

[48] *De Veritate, q.* 24, *a.* 1, *ad* 17; Leon. 693 b.

C) "El conocimiento, en efecto, se encuentra de modo distinto en el hombre, en Dios y en los ángeles. *El hombre tiene un conocimiento oscurecido, que toma noticia de la verdad mediante el discurrir*; de ahí que tenga duda y dificultad en el discernir y el juzgar"[49]. Pero, ¿por qué cayó el ángel, cuyo conocimiento, si bien finito, era clarísimo?

Por tanto, es necesario observar que la libertad, por lo que respecta a su *cualidad* metafísica, que es la capacidad de elección, es y debe ser idéntica en Dios y en las creaturas espirituales. Y es por esto que se llama "capax Dei" a la creatura espiritual. La diferencia está en la *potencia* operativa, que es inifinita en Dios y finita en la creatura; no en la libertad, como cualidad que es en sí indivisible.

Sin embargo, confieso que las expresiones tomistas (especialmente las del *De Veritate*) a que recurren los comentadores me dejan perplejo. Por ejemplo: a) "Dado que para nuestra operación concurren tres cosas, a saber, el conocimiento, el apetito y la misma operación, *la razón de toda la libertad depende del modo de conocimiento*", para concluir, b) "... *de donde que la raíz de toda la libertad está fundada en la razón* (*in ratione constituta*). De ahí que, tal como algo se compara a la razón, así se compara al libre albedrío"[50]. Este rígido paralelismo entre voluntad y razón con la dependencia (¡casi!) total de la voluntad respecto de la razón no sólo va contra la experiencia, sino que destruye la responsabilidad moral misma, lo que ciertamente ni los tomistas ni Santo Tomás pretenden afirmar.

---

[49] *De Veritate, q.* 24, *a.* 3; Leon. 688 a.

[50] *De Veritate, q.* 24, *a.* 2; Leon. 685 b. El argumento de Santo Tomás es rigurosamente formal: "Juzgar acerca del propio juicio es sólo de la razón, que reflexiona sobre su acto y que conoce las relaciones de las cosas sobre las que juzga y mediante las que juzga" (l.c.). Pero, como el mismo Santo Tomás ha reconocido explícitamente, *también* la voluntad reflexiona sobre sí misma: "... del mismo modo la voluntad quiere querer y que el intelecto entienda y quiere la esencia del alma... por lo cual también la voluntad misma cuando se aplica a las potencias del alma ... inclina a cada una [también al intelecto] a su operación propia" (*De Veritate, q.* 22, *a.* 12; Leon. 642 b).

También Santo Tomás, recurriendo al Damasceno y a San Bernardo[51], atribuye la "razón de imagen" del hombre respecto de Dios en modo especial a la libertad. El recurso al Damasceno constituye nada menos (como se ha visto) que el tema programático de toda la consideración moral de la Prima Secundae: "Porque, como dice el Damasceno, se dice que el hombre está hecho a imagen de Dios, en cuanto que por imagen se significa como intelectual y con libre albedrío y potestativo por sí mismo"[52]. San Bernardo, que retoma la tradición agustiniana, distingue tres libertades en el hombre: "...del pecado, de la miseria y de la necesidad". Esta última es la *libertas arbitrii*, que permaneció intacta en el hombre también después del pecado hasta el punto de que -a diferencia de Kierkegaard, como después se dirá-: "...si el libre albedrío sigue a la voluntad de tal modo que, si ella no deja de existir, no carezca de él, entonces, del mismo modo que la voluntad siempre perdura, tanto en el bien como en el mal, también el libre albedrío persevera completo, tanto en el bien como en el mal". En esto consiste propiamente la *ratio imaginis*[53]: la "intellectualitas", recordada por el Damasceno quedó en la sombra tal vez porque se refiere directamente a las otras dos libertades, es decir, *consilii* y *complaciti*, que han caído y disminuido por el pecado original.

Ciertamente, en la flexión al mal de la creatura espiritual, y especialmente (¡¿solamente?!) en el hombre, interviene el oscurecimiento. Sin embargo, antes que causa de la elección -sea justa y virtuosa (mérito) o errada y viciosa- es el efecto de la "inclinatio" que la voluntad se da a sí misma y después comunica, como se ha visto, a las demás potencias y, sobre todo, al intelecto, que por eso juzga y guía en cuanto que ya el sujeto, es decir, la

---

[51] "Se ve que el hombre es a imagen de Dios porque tiene libre albedrío, como dice el Damasceno y también Bernardo" (*De Veritate, q.* 24, *Sed contra* 1; Leon. 685 a).

[52] *S. Th., Ia-IIae., Prologus*. Para el texto del Damasceno remitimos al *De fide orthodoxa,* lib. II, c. 12 (PG 94, col. 920 B), arriba citado.

[53] "En estas tres libertades está contenida aquella para la cual fuimos creados a imagen y semejanza del Creador; y cierta imagen, en la libertad de juicio, está consignada como semejanza en reliquia de las otras dos" (S. BERNARDUS, *De Gratia et libero arbitrio*, c. IX; PL 182, col. 1016 B). Santo Tomás recuerda estas tres libertades en *De Veritate, q.* 24, *a.* 1, *ob.* 11 y *ad* 11 (Leon. 678 b y 682 b).

persona se ha orientado en la elección con un acto de libertad[54]. En este sentido, es necesario reconocerlo, la reflexión existencial de Kierkegaard ha visto mejor, o sea, de modo más metafísico y cristiano[55]. El planteo de la consideración de Kierkegaard es muy simple, exquisitamente moderno y, a la vez, profundamente cristiano.

1) *El punto de partida* está en el sujeto concreto, que es el yo del hombre entendido como síntesis de finito e infinito y, en consecuenia, como un relacionarse del yo consigo mismo (la libertad como posibilidad): "El hombre es espíritu. Pero, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. ¿Y el yo qué es? Es una relación que se relaciona consigo. El yo no es la relación, sino el relacionarse consigo mismo". Pero el yo del hombre, que es una creatura, es una relación puesta inicialmente "por otro" (Dios), al cual, por tanto, debe referirse el yo en su reportarse a sí mismo. Si no lo hace, cae en la desesperación (el pecado). Entonces, puede obtener el equilibrio, la quietud, y permanecer en tal estado sólo si, entrando en relación consigo mismo, se pone en relación con lo que ha puesto la relación completa. De aquí la fórmula de la salvación de la libertad: "Entrando en relación consigo mismo, queriendo ser él mismo, el yo se funda en transparencia en el poder que lo ha puesto"[56]. Es el momento existencial-metafísico. Bajo este aspecto el yo (como el Singular) no es simple sujeto en el sentido clásico o idealista, sino el principio tensorial de la elección en la síntesis de finito y de Infinito que es el espíritu. Lo cual corresponde al "la voluntad se mueve a sí misma y por esto mueve a todas las otras potencias", aunque añade la relación a Dios como fundante.

2) *El punto de crisis* es la relación del yo a Dios para la constitución de la libertad como realidad (el reduplicarse del yo, como "ser delante de Dios"). El yo, como principio del relacionarse de (en) la relación, deviene en

[54] También Santo Tomás: "Cuando el intelecto entiende que la voluntad quiere, toma en sí mismo la razón del querer" (*De Veritate, q.* 22, *a.* 12; Leon. 642 b).

[55] Sigo el admirable análisis de la libertad en la *Malattia mortale* (1848). Las páginas remiten a la edición en el vol. "Opere", Firenze, 1972, p. 621 ss.

[56] *La malattia mortale*, P. I, A, a; "Opere", ed. cit., p. 625 s.

conformidad de la "medida" que él asume para obrar la relación misma, y puede tener muchos grados: el primero es la ignorancia de tener un yo eterno (es decir, espiritual); el segundo es la conciencia de poseer un yo en el que hay algo de eterno pero aquí se permanece todavía en la inmanencia, o sea, en la determinación del yo humano o del yo cuya medida es el hombre: "Pero este yo adquiere una nueva cualidad y cualificación por el hecho de que es un *yo de frente a Dios*. Este yo no es más el yo meramente humano, sino que es lo que, esperando no ser malentendido, llamaría un *yo teológico*"[57]. Para el inicio del actuarse efectivo de la libertad no nos podemos contentar con la vaga aprehensión del bien en común y con la inclinación hacia el bien universal, sino que es necesario empeñar la propia elección mediante la referencia de la propia vida a Dios, Creador del mundo, y a Cristo, Salvador del hombre. Éste es el empeño de una libertad como la del hombre que tiene una realidad y una estructura histórica, después de la Encarnación: la relación de Dios al hombre en Jesucristo, el Hombre-Dios.

3) *La caída de la libertad es obra de la voluntad.* Como Santo Tomás (aunque con un sentido existencial más agudo) también Kierkegaard entiende a la voluntad como "motor omnium" y puede aclarar de modo más pertinente y profundo la caída en el mal y en el pecado. Veamos: el hombre, como espíritu, está siempre en tensión, su vida no conoce treguas, es "actualidad". Y lo que se debe poner de relieve aquí es que la caída en el pecado oscurece el conocimiento y, si el pecado continúa, crece también la oscuridad de la mente. La explicación es un ensayo de profunda antropología dialéctica y supera y llena, a mi entender, la laguna que queda en la explicación tomista,

---

[57] *La malattia mortale*, P. II, c. 1; "Opere", ed. cit., p. 663 a. Y éste es también el fundamento de la fe, que libera al hombre de aislarse en lo finito y, por eso, de la desesperación (*Fortvivlelse*): "Poniéndose en relación consigo mismo, y queriendo ser él mismo, el yo se funda transparente en la potencia que lo ha puesto" (*op. cit.*, B, c; "Opere", p. 645). En el *Esercizio del Cristianesimo*, que continúa con la fundación del yo teológico, se introduce el principio de la "contemporaneidad" (*Samtidighed*) que es "el yo delante de Dios en Cristo" como Dios en el tiempo, del que se habla expresamente también en la conclusión de *La malattia mortale*.

a la cual se asemeja de modo impresionante[58]:

a) (*Relación directa entre conocer y querer*): "Por tanto si un hombre, en el mismo momento en que ha conocido el bien no lo hace, entonces se entibia el fuego del conocimiento. Y después (¡atiéndase bien!) queda el problema acerca de qué piensa la voluntad respecto de lo que se ha conocido". La voluntad es, por tanto, la rémora de la inteligencia.

b) (*Posición dominante de la voluntad*): "La voluntad es un principio dialéctico y tiene bajo ella toda la actividad del hombre. Si no le place lo que el hombre ha conocido, no nos resulta ciertamente que la voluntad se ponga enseguida a hacer lo contrario de lo que ha hecho la inteligencia; oposiciones tan fuertes son ciertamente muy raras. Pero la voluntad deja pasar un poco de tiempo de manera que puede tener un *ínterin*: ¡esperemos hasta mañana, para ver cómo van las cosas!". Es el dilatar para evitar el "riesgo" de la elección de la fe ("delante de Dios").

c) (*Oscurecimiento voluntario de la inteligencia*): "En el entretiempo la inteligencia se oscurece[59] cada vez más y los instintos más bajos toman cada vez más el manejo; ¡ah!, el bien se debe hacer enseguida, apenas conocido (he aquí la razón de por qué en la pura idealidad el paso del pensar al ser se hace con tanta facilidad, porque todo aquí se hace enseguida); pero la fuerza de la naturaleza baja está en el demorar las cosas".

d) (*Confabulación o connivencia de la inteligencia y la voluntad en el mal*): "Cuando el conocimiento llega a ser lo suficientemente oscu-

---

[58] Todavía sigo *La malattia mortale*, P. II, c. II; "Opere", ed. cit., p. 671.

[59] También Santo Tomás conoce este oscurecimiento, pero parece callar el aspecto existencial: "El hombre tiene un conocimiento ensombrecido, que toma noticia de la verdad mediante el discurrir, de donde le vienen la duda y la dificultad en el discernir y el juzgar. [...] Cuando elige, el hombre tiene dificultad por la incertidumbre y la dubitación" (*De Veritate, q.* 24, *a.* 3 in fine; Leon. 688 ab).

ro[60], la inteligencia y la voluntad pueden entenderse mejor; al final, están completamente de acuerdo, porque la inteligencia ha tomado el puesto de la voluntad y reconoce como perfectamente justo lo que ella quiere". Una vez que la inteligencia ha sido sojuzgada por la voluntad, asume la cualidad y, sobre todo, la perversión, en una simbiosis de compromiso y complicidad recíproca: "Tal vez una gran masa de hombres viven así: poco a poco intentan oscurecer su conocimiento ético o ético-religioso que los quiere llevar a decisiones o consecuencias que no agradan a su naturaleza inferior, y extienden, en vez, su conocimiento estético o metafísico que, desde el punto de vista ético, es distracción". Es el *divertissement* de Pascal en el cual attoga toda idealidad moral y religiosa en el naufragio de la libertad. En este punto Kierkegaard pone de relieve el "paso de cualidad" entre la concepción socrática del pecado como ignorancia, o sea, que no existe, y la concepción cristiana del pecado como efecto de la libertad, o sea, que "...el hombre peca no porque no haya comprendido el bien, sino porque no lo quiere comprender". Es decir, mientras Sócrates -y todo el intelectualismo antiguo y moderno- declara que quien no hace el bien no lo ha comprendido, el Cristianismo va un poco más atrás y dice que no lo ha comprendido porque no lo ha querido comprender, y esto porque no quiere el bien. La voluntad, por eso, se ha entrometido en el corazón de la inteligencia y la ha perdido.

Pero en la dialéctica cristiana de intelecto y voluntad hay una situación todavía más grave, en la que se consuma la consecuente traición del ideal: "Y después (el Cristianismo) enseña que un hombre hace el mal (ésta es la verdadera obstinación), si bien comprende el bien, o deja de hacer el bien aunque lo comprenda. En suma -concluye Kierkegaard- la doctrina cristiana del pecado está llena de reproches contra el hombre, es una acusación, es el

[60] También Santo Tomás admite que "...el pecado de la voluntad acaece al apetecer éste o aquel fin, o al eligir ésta o aquella cosa útil". El defecto de la razón está en el juzgar respecto de los bienes particulares, donde puede ser perdida por las "...facultades inferiores que se mueven intensamente hacia algo [con la consecuencia de que] interceptando el acto de la razón para que no proponga a la voluntad su juicio respecto del bien de manera límpida y firme" (*De Veritate, q.* 24, *a.* 8; Leon. 700 b). Para Kierkegaard la responsabilidad radical es de la voluntad.

derecho de abrir una querella contra el hombre que la divinidad se permite reclamar"[61]. En consecuencia, la responsabilidad del bien y del mal, para Kierkegaard como para Santo Tomás, tiene como raíz primera a la *voluntas bona vel mala* -concordes en la concepción cristiana de la responsabilidad como constitutivo moral de la persona-.

La diferencia entre estos dos sumos intérpretes del misterio de la salvación del hombre está en que Kierkegaard coloca el conflicto dialéctico en el interior del yo que está llamado a decidir sobre sí mismo, a elegir la "cualidad" del propio ser en la tensión de tiempo y eternidad delante de Dios y delante de Cristo. Inmerso en el tiempo histórico, que está dominado por la venida del Hombre-Dios, el yo teológico tiene como consecuencia dos formas o etapas hacia la salvación: ser de frente a Dios y ser de frente a Cristo. El yo, incluso en sentido moderno como unidad de conciencia y autoconciencia, es el verdadero principio operante (*ut quod*, según los escolásticos) y las diversas facultades sensibles y espirituales, comprendidas el intelecto y la voluntad, son principios auxiliares (*ut quibus*, según los escolásticos). Para el pensamiento moderno, y también para Kierkegaard, el hombre opera como un yo consciente y por eso la autoconciencia no es simplemente un *quid comitans* o *concomitans*, sino el verdadero *principium quod* de la esfera existencial. Por eso, retomando el principio ya enunciado arriba, esto es, "más idea de Dios, más yo", ahora se debe agregar: "más idea de Cristo, más yo". La estructura y consistencia del yo depende de la "medida" que se asume: "Un yo es cualitativamente lo que es su medida. En el hecho de que Cristo es la medida se expresa de parte de Dios con la máxima evidencia la inmensa realidad que tiene el yo, porque sólo en Cristo es verdad que Dios es meta y medida o medida y meta del hombre"[62]. Por tanto -y esta conclusión vale para la concepción cristiana de todos los tiempos porque para el Cristianismo el tiempo *post Christum natum* no es indiferente (*adiáforon*)[63], sino que se ha convertido en el *kairós* de la salvación- si la fe en Dios como Absoluto metafísico y la fe en Cristo como el único Salvador (Hombre-Dios) son un punto de llegada de la libertad, entonces

---

[61] *La malattia mortale*, l.c., "Opere", p. 671 s.
[62] *La malattia mortale*, P. II, B; "Opere", p. 682.
[63] La expresión es usada por Aristóteles. *Metaph.* XII, 9, 1074 *b* 36.

sobre el plano existencial también constituyen el fundamento para alcanzar la verdad de la salvación y la salvación de la libertad.

Epilogus brevis: "la exigencia existencial" de la libertad.

1) La dialéctica tomista de intelecto y voluntad en la fundación del acto de elección está a las antípodas de la dialéctica moderna; en particular, de la de Fichte y de Hegel. En ésta hay una identificación absoluta de intelecto y voluntad de tal manera que el uno absorbe a la otra, por ejemplo, la Razón en Fichte y Hegel, la Voluntad en Schleiermacher, la "existencia" en Sartre...

2) Para la comprensión de la posición tomista, incluso quedando firme el primado formal de la inteligencia sobre la voluntad, es necesario tener en cuenta la exigencia moderna del puesto ciertamente *aeque primario* que tiene en la dinámica del acto libre la prioridad y, por tanto, la superioridad de la voluntad en la *motio quoad exercitium*: "Sólo la creatura racional es capaz de Dios porque sólo ella puede conocerlo y amarlo explícitamente" (*De veritate*, q. XXII, a. 2 ad 5). Se nos plantean estas cuestiones al respecto:

a) Si se puede llamar *motio* la comprensión de parte del intelecto y la presentación del objeto, que es el bien y el fin.

b) Si se puede *a rigore* atribuir al intelecto la "*comprehensio*" del bien y del fin.

c) Atribuyendo (como parece hacer Santo Tomás) a la voluntad la simple *intentio finis in communi*, es decir, la aspiración a la felicidad indeterminada, y al libre albedrío la elección de los medios (*electio est eorum quae sunt ad finem*), ¿no nos quedamos en el ámbito formal de las potencias como *principia quibus* y dejamos en la sombra al yo como sujeto espiritual operante *ut quod*?

d) La elección decisiva en la esfera existencial mira a un *fin último concreto*, o sea, a un cierto tipo de bien en el que cada uno decide poner y buscar la propia felicidad, es decir, el tipo de felicidad que prefiere. Sólo

mediante tal *electio finis* en concreto el hombre actúa la propia moralidad. La *inclinatio naturae* al *bonum in communi* la precede y la *electio mediorum* la sigue o sea, la presupone.

e) También Santo Tomás admite que en la elección concreta del *finis*, como la propia *beatitudo* en concreto, es la voluntad de cada uno la que decide libremente y mueve, o sea, guía en esa dirección particular al intelecto a convencerse del fin particular (creado o increado) y a sugerir, es decir, a elegir en consecuencia los medios.

3) Sin embargo, parece que no faltan en Santo Tomás auténticos puntos existenciales (quasi) contrastantes con su tratamiento formal: a) La inversión de la fórmula aristotélica *causa sui* del ablativo al nominativo, donde se intenta, obviamente, indicar el sujeto espiritual en el momento de la elección concreta del fin último; b) El primado del momento subjetivo sobre el objetivo en el actuarse de la libertad como explicación del *causa sui*, parece a veces reconocido expresamente sin restricciones: "El libre obra por causa de sí, en cuanto causa final de la obra y en cuanto causa motora (el fin concreto y el sujeto concreto). Pues el libre obra *propter se* como propio fin, y *a se*, porque se mueve a obrar por la propia voluntad"[64]; c) También en la consideración de la verdad revelada de la creación del hombre a imagen de Dios (Gen 2, 7) el Angélico acoje la exégesis de los Padres, que ve la razón de imagen sea en el intelecto sea en la voluntad, aunque a veces sólo nombra a la voluntad: "Y el hombre es lo más semejante a Dios entre las creaturas después de los ángeles. (...) Pero no en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma, que tiene una voluntad libre, y que es incorruptible, en lo cual se parece a Dios más que las demás creaturas"[65]; d) Esta razón de imagen de Dios en el hombre es referida expresamente con el mismo derecho tanto al conocimiento como al amor de sí: "De otro modo (aparece la semejanza de la Trinidad en las creaturas) según la operación misma. Y así está representada sólo en la creatura racional, que

---

[64] *In Ev. Ioannis lectura*, c. XV, lect. III, 2; ed. Taur. nº 2015. El "causa sui" aquí parece estar en ablativo; pero no quita sino que intensifica, en el contexto, el dominio de la voluntad del sujeto.

[65] *In Symb. Apost., a.* 1; "Opuscula Theologica" ed. Taur, t. II, nº 886.

puede entenderse y amarse, como también Dios, y así puede producir un verbo y un amor de sí. Esta se llama semejanza natural de imagen"[66]; e) En la admirable *circulatio* de mutua causalidad entre intelecto y voluntad, para llegar a la decisión definitiva (*deliberatio*) el hombre, como espíritu finito y corrompido por el pecado, debe ser movido por DIOS: "... y mucho más el libre albedrío del hombre débil después del pecado, por lo cual se le dificulta el bien por la corrupción de la naturaleza"[67]. Es el aspecto desarrollado por Kierkegaard en *La malattia mortale* (1848).

Nuestra anhelada conclusión es, por tanto, que la concepción de la libertad en Santo Tomás, aún moviéndose detrás de las huellas del intelectualismo clásico, tiene notables espirales para satifacer la exigencia moderna de la principalidad del yo y, en consecuencia, del acto de elección del "fin concreto existencial" como dialéctica de la relación doble del yo a sí mismo y a Dios (Kierkegaard), que es fundamental y constitutiva del acto de elección. Es verdad que el juicio "practico-practicum", con que se actúa el *imperium*, es un acto de la razón; pero supone la causalidad de la voluntad, que está siempre alerta: "Pues entre las potencias del alma el primer motor al ejercicio del acto es la voluntad"[68].

Una lectura más cuidadosa y dócil de los textos tomistas sobre nuestro arduo tema, especialmente en la I*a*-II*ae.*, fácilmente encontraría argumentos para matizar, sea la interpretación intelectualista, sea voluntarista, de la libertad. Queda, de todos modos -y ayuda remitirnos a las consideraciones precedentes-, que para Santo Tomás:

1) La voluntad procede directamente del alma por sí misma, y no

[66] *De Potentia, q.* IX, *a.* 9. Extraño pero importante este punto de apertura a la exigencia moderna de la emergencia (primacía) del sujeto en la reflexión, tanto en el conocer como en la voluntad (*cognitio sui et amor sui*).

[67] *S. Th.*, Ia-II*ae.*, *q.* 109, *a.* 2, *ad* 1. El punto está indicado en un célebre texto aristotélico de la Ética a Eudemo (VII, 14, 1248 a 14), que ya había sido citado (Ia-II*ae.*, *q.* 9, *a.* 6).

[68] *S. Th.*, Ia-II*ae.*, *q.* 17, *a.* 1; cf. *q.* 9, *a.* 1.

mediante la inteligencia[69], y que...

2) "El primer acto de la voluntad no procede de la ordenación de la razón, sino de un instinto natural o de una causa superior"[70]. ¿Qué significa este "o"? ¿Es disyuntivo o copulativo?

3) El primado de la voluntad en la vida espiritual: "La voluntad mueve a la razón a su fin. Por eso, nada prohíbe que, bajo la acción de la voluntad, el acto de la razón tienda al fin de la caridad, que es unirse a Dios. Pues la oración tiende hacia Dios, como movida por la caridad de la voluntad...". Y, completando este texto un poco más adelante: "La voluntad mueve a las otras potencias del alma hacia sus fines, como ya se dijo. Y por eso la religión, que radica en la voluntad, ordena los actos de las otras potencias a la reverencia de Dios. Pero entre las demás potencias del alma la más alta y más cercana a la voluntad es el intelecto; y por eso, después de la devoción, que pertenece a la voluntad misma, la oración, que pertenece a la parte intelectual, es el principal entre los actos de la religión, a saber, aquél por el cual la religión mueve al intelecto del hombre hacia Dios"[71].

4) En el cristiano la virtud de la religión depende de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, según el criterio de la subordinación de los medios al fin. "Siempre la potencia o virtud que versa acerca del fin mueve

---

[69] "La voluntad no procede directamente de la inteligencia sino de la esencia del alma, aunque presuponiendo la inteligencia" (*De Veritate, q.* 23, *a.* 2, *ad* 6).

[70] *S. Th.*, Ia-IIae., *q.* 17, *a.* 5, *ad* 3. Un poco más abajo: "En espíritu y verdad ora quien se pone a rezar movido por el instinto del Espíritu Santo" (*ibid.*, II*a*-II*ae*, *q.* 83, *a.* 13, *ad* 1). El término "instinto" en este contexto se encuentra ya en Buenaventura, aunque sin remitir a Aristóteles: "Dado que (el libre albedrío) tiene un natural juicio y cierto instinto natural, murmurante contra lo malo" (IV *Sent.*, *d.* 49, *p.* 1, *a.* 1, *q.* 2). Está citado por M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenwille nach Thomas von Aquin*, Mainz, 1961, p. 172, nº 7, que remite a Agustín, *Civ. Dei* XI, 27, 2: Dombart I, p. 500, 18 ss. Aquí el término tiene un sentido más moral que metafísico.

[71] *S. Th.*, IIa-IIae., *q.* 83, *a.* 1, *ad* 2 y *a.* 3, *ad* 1. Sin embargo, la "dilectio" es considerada como "...causa próxima de la devoción" (II*a*-II*ae*., *q.* 82, *a.* 3).

por imperio a la potencia o virtud que versa acerca de lo que se ordena a aquel fin. Las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, tienen su acto acerca de Dios como objeto propio. Por eso por su imperio causan el acto de la religión, que versa acerca de cosas ordenadas a Dios". Y entre las virtudes teologales prima la caridad: "...porque la caridad tiende al último fin bajo razón de fin último"[72].

5) La esperanza y la caridad, como virtudes teologales, pertenecen a la voluntad. La fe, como adhesión infalible a la primera verdad, pertenece al intelecto, *pero en cuanto también ella es movida por la voluntad* (elevada por la gracia): "El intelecto del creyente no se determina *ad unum* por la razón, sino por la voluntad; por eso el asentimiento aquí se toma por acto del entendimiento en cuanto que está determinado por la voluntad"[73].

Sin embargo, también aquí aparece el influjo aristotélico: "El libre albedrío no es una potencia distinta de la voluntad, como se dijo. Y, no obstante, la caridad no está en la voluntad por razón del libre albedrío, cuyo acto es elegir. La elección es de lo que se ordena al fin, mientras que la voluntad es del fin mismo, como dice en *Ethic.* II[74]. De donde más debe decirse que la caridad, cuyo objeto es el fin último, está en la voluntad que en el libre albedrío"[75]. El problema existencial de la libertad parece, ahora, concentrarse sobre el *instinctus*, al cual Santo Tomás atribuye (como evidente en sí mismo) el origen primero del movimiento de la voluntad tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

---

[72] *S. Th.*, IIa-IIae., *q.* 81, *a.* 1, *ad* 1.

[73] *S. Th.*, IIa-IIae., *q.* 2, *a.* 1, *ad* 3. Y más abajo: "El creer mismo es un acto del intelecto que asiente a la verdad divina por imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia. Y así subyace al libre albedrío en orden a Dios" (*ibid.*, *a.* 9). Y más abajo: "Aceptar la fe es de la voluntad" (*ibid.*, *q.* 9, *a.* 8, *ad* 3). La autoridad es San Agustín: "En efecto, nadie cree sino el que quiere, como dice Agustín" (*In* IV *Sent.*, *d.* 16, *q.* 1, *a.* 3).

[74] *Ethic. Nic.*, III, 9, 1111 b 26.

[75] *S. Th.*, IIa-IIae., *q.* 24, *a.* 1 *ad* 3. Para el "ut in Primo" la Leon. remite a Ia., 83, 4.

6) Si ya al nivel del orden natural el hombre tiene la necesidad de hacer el primer paso de la libertad en virtud de un "divino instinto" que precede a la reflexión, esto vale más en el nivel de la vida sobrenatural. No por casualidad el Angélico usa el término de "ulterior instinctus", "quidam superior instinctus", "instinctus Spiritus Sancti" [76], el cual está en el fondo del dinamismo de la vida sobrenatural de la gracia y de las virtudes teologales. Aquí entra la teología de los "dones del Espíritu Santo", en la cual la libertad del hombre, elevada por la gracia y la caridad, alcanza la máxima docilidad a la moción divina y la conformidad a la vida divina. A nosotros nos interesa la importancia decisiva del "instinctus divinus", misterioso pero necesario para Santo Tomás: "Los dones son ciertos hábitos que perfeccionan al hombre *para que siga con prontitud el instinto del Espíritu Santo*, así como las virtudes morales perfeccionan las potencias apetitivas para obedecer a la razón. De modo semejante a como es natural a todas las facultades apetitivas el ser movidas por la razón, *es natural a todas las facultades humanas el ser movidas por el instinto de Dios, como por cierta potencia superior*"[77]. Los dones son las "disposiciones" para recibir la moción divina: "Los dones del Espíritu Santo son aquellos por los cuales se disponen todas las potencias del alma a obrar

---

[76] Cf.: *S. Th., Ia-IIae, q.* 68. No por casualidad -y es verdaderamente sorprendente- en el artículo 1 se recurre dos veces al texto aristotélico del *De Bona Fortuna* (*Ethic. Eud.*, VII; 1248 a 14 y a 32), que está ausente en el comentario a las Sentencias (lib. 3, d. 34 y 35). Se encuentra también en el comentario de la Carta a los Gálatas (c. V, lect. VI, n° 318: "Los justos no están bajo la ley, *porque el movimiento y el instinto del Espíritu Santo*, que está en ellos, es su propio instinto"; ed. Taur., p. 634). Para otros textos y un análisis más completo del problema del "instinctus", tanto en el orden natural como en el sobrenatural *bajo el aspecto de la moción causal* de Dios sobre la creatura, remitimos al estudio de A. MILANO, *L'istinto nella visione dell mondo di S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1966, especialmente pp. 96 ss, 137 ss y 204 ss.

[77] *S. Th., Ia-IIae., q.* 67, *a.* 4. Más perfectos que las virtudes, sea morales, sea intelectuales, los dones, sin embargo, son inferiores a las virtudes teologales (l.c., *a.* 8 y *ad* 2). Y lo que no parece claro es si los dones actúan aquel primordial "instinctus Dei vel Spiritus Sancti" que es puesto como motor o principio primigenio de la vida sobrenatural.

bajo la moción divina"[78]. Pero poco o nada se dice sobre la naturaleza del "instinctus" y de su relación con la libertad, que en la vida de la gracia es liberada para una libertad superior, es decir, la participación propia de la vida divina.

Bajo el aspecto existencial, entonces, el *instinctus divinus* nos hizo avanzar mucho para aclarar la dialéctica tomista de la libertad. Nos parece que esta dialéctica debe presentarse en la línea del alma como imagen de Dios y por tanto de la "participación" que la libertad creada tiene de la "creatividad por esencia" que es propia de Dios. Nada impide pensar -y concluyo- que este "divinus instinctus" obre mediante aquella misteriosa total presencia de Dios "...en el profundísimo y ocultísimo fondo del alma" al que, con Taulero, nos habíamos referido en el prólogo.

---

[78] *S. Th.*, l.c., *a.* 8. Me parece importante notar, en forma de "recurso histórico", aunque también como una apelación a la profundidad de la reflexión sobre el "fundamento", que también Fichte pone en el inicio del filosofar un "instinto para lo concreto" (*Trieb zum Concreten.* Cf. Hegel, *Vorles. über die Geschichte der Philosophie*[2], ed. Michelet, Berlín, 1844, III Teil, p. 621 y, antes, en la p. 588, donde Hegel usa la expresión "instinctmässig").